

Societat civil i Estat a la filosofia del dret de Hegel

Ramon VALLS

Universitat de Barcelona

Working Paper n.67

Barcelona 1993

I. RELLEGIR HEGEL COM A CLÀSSIC

L'interès per la relectura dels clàssics del pensament es renova en cada canvi històric. El trasbals que estem vivint com a conseqüència, per una banda, de l'enfonsament econòmic i polític d'allò que falsament se'n deia món socialista, que no era altra cosa que una estranya espècie de capitalisme d'estat sense societat civil i, per altra banda, el descrèdit induït per aquell enfonsament sobre les doctrines que s'utilitzaven per legitimar un estat totalitari que gestionava directament i en exclusiva l'economia, tot generant així una oligarquia burocràtica, produeixen una mena de desorientació que és caracteritzable com a pèrdua de les coordenades. No solament les persones i les institucions polítiques i socials, sinó també les doctrines, es definien respecte del mur -ara ensorrat- que separava verticalment els dos móns. I encara que l'altre eix de partició horitzontal entre nord i sud, o entre desenvolupament i subdesenvolupament, sembla subsistir, tampoc no és senzillament així, perquè el subdesenvolupament s'ha estès pel nord-est, al qual consideràvem desenvolupat, al mateix temps que se'ns han fet presents grans illes de misèria creixent dins l'opulent nord-oest. Com s'ordena ara tot això? On són les coordenades que ens han de servir per parlar-ne amb sentit mínimament compartit per tantes persones diferents i que fan que avui ens veiem obligats a viure junts en un món de fronteres més esbotzades que suprimides?

Quan un fenomen d'aquest tipus es produeix, es renova l'interès pels clàssics, perquè de la seva riquesa de contingut se'n destaquen en la crisi aspectes fins ara amagats o menys observats. La Filosofia del Dret de Hegel ofereix en aquesta situació pautes d'ordenament i d'interpretació de l'experiència social i política que d'entrada podem considerar antiquades, puix sabem ben bé que foren pensades amb la intenció de comprendre la societat que sorgia a començaments del segle XIX com conseqüència de les revolucions industrial i francesa. Resulta, però, que si assagem l'aplicació al present d'aquelles pautes suposadament antiquades, obtenim noves suggerències. Sembla fins i tot, al menys en determinats moments, que Hegel fa millor la tasca interpretadora de l'actualitat que altres teories cronològicament posteriors; i això és així perquè l'evident tossuderia dels fets que ens han dut a la situació actual s'ha mostrat indiferent a les previsions que anunciaven un altre curs i a les voluntats polítiques que el volien alterar. Potser val la pena doncs dedicar una estona a fer el modest experiment mental de mirar l'actualitat amb ulleres hegelianes. Cosa que per cert ja he començat a fer poques línies més amunt, quan he descrit la difunta Unió Soviètica com un capitalisme d'estat sense societat civil. Val a dir que, mirat així, allò era una **contradictio in adiecto**, una realitat bruta o **realität** que no era realitat efectiva (**Wirklichkeit** cf. més avall p.38), sòlida i operativa, perquè volia ser universalitat (estat) sense particularitat desenvolupada (societat civil). Per això l'estat soviètic no podia passar a "l'element de la permanència" ni menys encara ser irreversible (cf infra pg. 25 i 31), és a dir, no podia durar per manca d'esquelet veritablement racional.

És clar que l'òptica que Hegel ens pot oferir consisteix en coordenades conceptuais i no pas geogràfiques. Les que se'ns han ensorrat, en canvi, tenien l'avantatge de ser conceptuais i geogràfiques al mateix temps, cosa que les conferia un caràcter intuïtiu i més realista. Però en qualsevol cas aquell tractament hegel·lià, diferenciador i articulador a la vegada de societat civil i estat, és encara il·luminador. Demana, però de l'estudiós molta paciència i que posi entre parèntesis els tòpics antihegel·lians divulgats per la ignorància popperiana i l'irracionalisme postmodern. Molts intel·lectuals, que veritablement no han perdut gaires hores en l'estudi de Hegel, senten certa necessitat de citar-lo, però el segueixen contemplant com a gos mort (com ho foren en altres temps Maquiavel, Hobbes o Spinoza), és a dir, com a objecte de fàstic. Respecte d'una tal cosa cal definir-se per distància i allunyament, puix a ningú no li agrada ser titllat d'estatalista i menys encara de totalitari. Crec però que el retret de totalitarisme és injust si hom l'adreça a Hegel mateix; no tant el d'estatalista (amb molts matisos que veurem).

De tota manera anticipo que on Hegel conserva més interès és precisament en l'articulació (o en les mediacions, com vulgueu) entre societat civil i estat; i no tant en el tractament de l'estat en si mateix.

II. SOCIETAT CIVIL I ESTAT: PRIMERA APROXIMACIÓ

Societat civil i estat són doncs, per descomptat, les paraules clau que orienten el nou interès per la Filosofia del Dret de Hegel (1) tot subratllant, per la meua part, la "i" d'aquesta conjunció. Així doncs, començaré per fer un primer desenvolupament aproximatiu del lligam entre tots dos termes. Dit d'altra manera, començaré a especificar la forma com societat civil i estat es distingeixen un de l'altre, tot resultant però inseparables, i com s'articulen juntament, tot generant una dinàmica en la qual potser encara ens trobem immersos. Segons Hegel, la societat civil com a contradistinta de l'estat és un fenomen específicament modern, cronològicament posterior a ell, per bé que li és lògicament anterior. Quan la societat civil apareix a Europa en l'època del Renaixement com a mode original de satisfacció de les necessitats humanes (mode que haurem d'especificar més endavant), aquesta societat s'estableix com una espècie d'organisme ben diferenciat, que s'origina a l'interior de la vella organització política ja existent i que, en el si d'ella, arriba a tal punt de diferenciació que ve a guanyar vida pròpia i a créixer pel seu compte. Mentrestant l'organisme polític modern per la seva banda, i de retruc, es veu obligat a renovar-se i especialitzar-se per tal de poder conviure amb la nova societat. Es a dir, l'organització política medieval ha de mudar-se en estat modern i, si no ho fa, cau en mans dels estats ja modernitzats (rellegiu, si us plau, Maquiavel). L'enèrgica centralització pròpia de l'estat modern acaba amb la dispersió medieval del poder i, havent-lo condensat en el sobirà (després la sobirania canviarà de residència), el posa al servei de la nova societat tot creant per a ella l'espai d'Independència, de pau civil i de seguretat jurídica que ella necessita per a la seva expansió autònoma. La societat civil per la

seva part proporciona a l'estat nous artilugis bèl·lics i administratius per tal que el polític desenvolupi i posi al servei de la societat el nou art de guerrear amb armes pròpies i de governar mitjançant una administració pública fortament professionalitzada (burocràcia). I pel fet que la societat civil, protegida per l'estat, procura als individus prosperitat i benestar (rellegiu ara Hobbes i considereu les dues llistes ben contraposades dels mals que es segueixen de l'estat de natura i dels béns que es segueixen de l'estat civil), retribueix a l'estat per la protecció rebuda d'ell tot oferint-li per la seva banda una nova legitimació. Així, la legitimitat moderna no es farà més des de la religió i la moral (val a dir, des de la religió i moral rebudes, eclesiàstiques), sinó des de la llibertat de pensament i de paraula, però també des de la llibertat de comerç i la utilitat (rellegiu Spinoza). El benestar modern pot sentir-se potser hereu d'aquell benestar que Aristòtil atribuïa a la **polis**, interpretat ara com a riquesa i confort sota una òptica prevalentment utilitarista.

Hegel recull aquestes reflexions sobre la modernitat anteriors a ell però pensa, i aquesta és la seva aportació interpretativa més original i específica, que la societat civil moderna, malgrat reclamar de l'estat, amb tot dret, protecció i no ingerència, ocupa a la vegada un lloc **per se** subordinat respecte de l'estat. Demana protecció contra les forces dissolvents que li són intrínseques (el particularisme), perquè l'egoisme particularista sense la coacció legal faria impossible l'estabilitat que el nou ordre econòmic tan complex necessita (seguretat jurídica)- Però demana també al mateix temps que l'estat no es passi en la seva protecció, perquè la dinàmica expansionista de la nova economia necessita llibertat de moviments per a les pròpies iniciatives. Peticions totes dues racionals, pensa Hegel, encara que de signe contrari; per això caldrà ponderar-les bé per tal de trobar-ne la justa proporció. L'autosuficiència o autarquia de la societat civil és per tant molt deficient comparada amb l'autarquia clàssica de l'ordenament polític, per bé que l'autosuficiència (**Selbständigkeit**) de l'estat modern tampoc pugui ser tan absoluta com l'**autarkeia** que Aristòtil atribuïa a la **polis** clàssica abans de que la societat civil es desenvolupés (2). La racionalitat, i amb ella l'autarquia, rau ara en primer terme en el conjunt dinàmic que formen societat civil i estat, però com sia que aquest conjunt és després inevitablement projectat cap a l'esfera de les relacions internacionals, allí torna a perdre l'autarquia. En el context de les diverses nacions, l'estat deixa aleshores de donar cos a la universalitat i esdevé una particularitat entre altres (FD 313). Els estats en el context internacional es troben en estat de natura o guerra potencial, i és sota aquest condicionament com l'estat-nació particular es troba inserit en la dinàmica global i imprevisible de la història mundial. En aquest espai més ampli, Hegel juntament amb molts contemporanis seus pensa que el gènere humà s'orienta cap a formes superiors i futures de racionalitat i de llibertat. Però aquesta esperança, tot i ésser racional, veu solament una abstracció. La filosofia no pot preveure les formes concretes que el futur demanarà (FD, pref. p. 52-54 tr. cast.). No pot donar lliçons de futurologia política, però pot il·luminar el present fent-ne veure els importantíssims components de racionalitat dinàmica que certament conté.

Ara bé, l'estadi de desenvolupament que la societat civil i l'estat havien assolit en temps de Hegel, i tot prescindint de moment de l'àmbit internacional, contemplen separadament aquestes dues realitats ben diferenciades. Hom veu que la societat civil es desenvolupa segons una lògica interna de particularitat, mentre que a l'estat li correspon la realització dels valors universals, el primer dels quals és la llibertat en un sentit, individual i social ensems, que ultrapassa la llibertat merament utilitària del liberalisme. La llibertat tal com Hegel la concep havia estat ja doctrinalment desenvolupada per Rousseau, Kant i Fichte (3), havia estat políticament inaugurada per la revolució francesa i s'establitzava i s'estenia per tot Europa en forma de monarquies constitucionals d'inspiració napoleònica.

Dins aquest context històric ben precís (nous nacionalismes subsegüents a les guerres d'independència contra els francesos, hegemonia prussiana en ascens, debat constitucional a Berlín, pressions restauracionistes des de Viena), Hegel contempla com particularitat i universalitat es necessiten sempre mútuament en tots els organismes complexos i ben desenvolupats. Cap de les dues pot absorbir l'altra, sinó que s'interaccionen. i es jerarquitzen per elles mateixes. I quan la societat civil s'infla amb els seus èxits, cega com és a la universalitat i al valor específic de la política, produeix una legitimació de l'estat que, com a merament utilitarista que és, resulta curta. La societat civil projecta sobre l'estat la categoria del contracte civil, pròpia del dret privat, i engendra així la teoria del pacte com a origen del poder polític; teoria que Hegel considera totalment errada, malgrat les seves simpaties per Hobbes (4), perquè té un supòsit fals que és l'atomisme social que després aglutina mitjançant el feble artifici del pacte. I és ben cert, creu Hegel conjuntament amb Aristòtil (5), que l'estat de desagregació anterior al pacte, tal com l'imagina l'individualisme modern, amb la ficció que anomena "estat de natura", mai no ha existit ni existeix perquè seria infrahumà. L'ésser humà en efecte sempre neix, viu i mor dins un vincle social més o menys complex.

Cal però fer atenció a aquesta classe de teoritzacions individualistes perquè, d'una banda, expressen una dinàmica real de la societat civil, tendència que en sí o virtualment és racional i que l'estat ha de respectar i àdhuc servir; però per altra banda les teories del pacte expressen una certa tendència de la societat civil a concebre-ho tot a la seva manera i a subordinar així l'estat a ella, cosa que ja no resulta racional. La societat civil s'omple la boca amb la paraula "llibertat" i en nom d'ella fa front a l'estat (la resistència "civil" al pagament d'impostos és un signe d'aquesta tendència (FD 184 Afg.); revela la ceguesa social davant els valors i finalitats específicament polítics). Tanmateix el valor llibertat que l'estat ha de promoure és molt superior a la llibertat de comerç o a la llibertat econòmica que la societat civil demana. La natura racional de l'estat, en efecte, el vincula **per se** a la dignitat, emancipació i igual autonomia moral de l'ésser humà, les quals resten desateses per la sola dinàmica de la societat civil essencialment orientada al profit particular. La llibertat superior perdria el seu òrgan específic de promoció, si la seva cura fos abandonada a la sola iniciativa de la societat civil i a la privacitat.

De moment n'hi ha prou amb aquesta primera caracterització de la filosofia hegeliana en torn a com es produeix l'articulació, fecunda i conflictiva a la vegada, de societat civil i estat. Després hauré de determinar més concretament i documentar aquesta concepció ara exposada molt sinòpticament. Però per fer-ho, cal remuntar-se primer una mica més amunt, al marc teòric general en què Hegel inscriu la seva doctrina social i política. Recordo que, fa bastants anys, Norberto Bobbio es preguntava a Nàpols, en un curs al qual jo assistia, si la filosofia hegeliana del dret era una filosofia eminentment política. I jo em contestava interiorment la pregunta amb la banalitat que aquesta filosofia és eminentment filosòfica per molt que dirigeixi la seva atenció principal a les transformacions socials i polítiques subsegüents a les revolucions francesa i industrial. Fem doncs, per un moment, filosofia "pura".

III. INSERCIÓ DE LA FILOSOFIA SOCIAL EN EL SISTEMA

Des del pròleg i els primers paràgrafs (FD 2) la Filosofia del Dret de Hegel apel·la a la lògica, com a primera part del seu sistema filosòfic, perquè en ella es cimenta la cientificitat del discurs. El text apel·la també contínuament a la totalitat del fil sistemàtic (6) que des la Lògica i tot passant per la Filosofia de la Natura i per la Filosofia de l'Esperit subjectiu condueix fins al concepte de llibertat, el qual. és per una banda l'acabament de la Psicologia hegeliana (esperit subjectiu) però per l'altra banda és primera pedra de tot el tractat filosòfic de l'esperit objectiu o Filosofia del Dret. El dret, cal recordar-ho, es defineix hegelianament com "existència de la llibertat", és a dir, com objectivació externa i social, institucionalitzada i així estabilitzada de la llibertat. (L'estat es diu estat **-Staat-** perquè estabilitza l'ordre social, l'assegura i el fixa). Sense la inserció de la doctrina social i política en la totalitat sistemàtica, pensa Hegel que el seu llibre no serà comprès (7), ni el lector podrà copsar la força i solidesa de l'argumentació. Dit senzillament: si hom no vol caure en sentimentalismes patriòtics romàntics, que en aquell temps proliferaven a Berlín en els moviments estudiantils (**Burschenschaften**) i en les càtedres universitàries (p.e. Fries), cal fer l'apologia de la racionalitat. L'irracionalisme de l'època s'alimentava del nacionalisme antinapoleònic i el reaccionarisme contrarrevolucionari es manifestava per exemple en la Wartburgerfest de 1817 o en els acords de Karlsbad de 1819) (8). Si hom volia ser doncs fidel a les exigències de la racionalitat i de la llibertat, calia cercar la seriositat proporcionada pel concepte rigorós. Aquest punt d'ancoratge en el concepte és certament essencial i, tot reclamant-lo, Hegel se sap fidel a la tradició occidental, que hom pot remuntar fins a Plató, puix la filosofia sempre és gràvida de la protesta per l'execució legal de Sòcrates. Si l'ordre legal (i social) ha de ser jutjat i avaluat (legítimat o criticat per la raó), cal fer-ho des d'una instància diferenciada i superior que Hegel kantianament anomena "concepte" i "raó". I perquè aquest concepte o racionalitat és tanmateix immanent a "la cosa", Hegel rebutjarà el nom i la noció de dret natural que Kant encara emprava; en el títol del seu llibre renunciarà al nom tradicional de "Dret natural" tot substituint-lo per "Filosofia del Dret"; una

denominació que ell no inventa però vulgaritza (9). Dins del llibre, "dret natural" serà substituït per "dret abstracte".

Així doncs, l'objectiu de la filosofia social de Hegel consisteix en mostrar la racionalitat d'allò existent en el món humà del seu temps, la qual cosa solament pot fer-se pel descobriment de la dinàmica cap a la llibertat. Cal parlar amb rigor crític dels esdeveniments de l'època; cal analitzar les institucions nascudes d'aquests fets per tal de trobar en elles l'estructura racional. I si la Lògica hegeliana ens dóna l'estructura dialècticament dinàmica, pròpia del concepte (les coses guanyen racionalment noves determinacions per negació superadora de les velles), la Lògica de Hegel es pot comparar (només comparar!) a la sortida platònica de la caverna. La Filosofia del Dret significa aleshores el retorn a la caverna, o sia, la reimmersió, ara il·luminada per la raó, en la realitat social i política.

La racionalitat dinàmica de les institucions postevolucionàries permet doncs interpretar-les com a procés cap a la llibertat i és d'aquesta manera com Hegel aconsegeix una doble inserció: 1) inserció de les institucions modernes en una història dramàtica del progrés de la llibertat en el món, i 2) inserció de l'individu (que fou divorciat del seu món per la religió) en aquestes institucions per obra de la filosofia, puix elles realitzen la finalitat immanent de l'ésser humà, o sigui, llibertat en la interdependència. Amb aquesta operació teòrica Hegel es veu ell mateix continuador de la tradició il·lustrada, de l'emancipació per la raó tal com havia estat formulada per Kant (10). En aquest context Hegel pot, fins i tot, interpretar amb satisfacció la seva personal tasca docent de professor-funcionari com una sanació socialitzadora del "subjecte europeu modern" (el qual és en extrem individualista per la força intrínseca de l'autoafirmació de la llibertat). La seva filosofia, tot fent palesa la racionalitat de les institucions modernes, reconciliarà aquest subjecte, creu ell amb massa optimisme, amb el seu temps i el seu món.

Estem ara en condicions d'entendre també perquè és essencial a aquesta educació socialitzadora, la immanentització de la raó divina en el món, amb la qual cosa Hegel es constitueix també en continuador de Spinoza i es guanya la mateixa qualificació, decretada pels teòlegs, d'enemic de la religió i "gos mort" que ja s'havia guanyat el jueu holandès (11). Allò diví és la llibertat, l'autodeterminació pura (FD 22); l'estat i el dret només mereixen aquest adjectiu escandalós en la mesura en què la realitzin. D'aquesta manera Hegel recull també i fa seva la tradició il·lustrada que foragita la religió eclesiàstica de les qüestions públiques, però Hegel ho fa d'una manera molt pròpia que resulta paradoxal: fa fora la religió per absorció o digestió (cf. FD 270). I dóna per ben sabut que els cristians residuals del Déu transcendent seran fatalment restauracionistes com ho mostren els esdeveniments de Franca (regnat de Carles X i revolució subsegüent de 1830) i d'Espanya (dissolució de les Corts de Cadis i restauració de l'absolutisme per Ferran VII; cf. FD 270 amb el seu afegit).

Cal però subratllar que, malgrat la immanentització de la raó (divina) en les

institucions polítiques procedents de la revolució francesa, revolució estabilitzada/estatalitzada per Napoleó, i a despit també de la corresponent cancel·lació del dret natural com a instància transcendent, Hegel no perd els imprescindibles intervals que permeten la funció crítica de la Filosofia del Dret enfront del pur positivisme polític i jurídic. El primer interval és específicament filosòfic i rau en la diferència sempre present entre el concepte purament racional i l'encarnació d'ell en una configuració institucional concreta (FD 1). Però a més, en el hegelisme, s'hi troba un segon interval, tant o més important que el primer. Filosòficament s'expressa com a diferència entre representació de l'enteniment i concepte de la raó, però aquesta diferència no es queda en el terreny de la filosofia "pura" sinó que obté una traducció social importantíssima. Es tracta de la diferència que separa **bourgeois** i societat civil d'una banda, i **citoyen** i estat de l'altra. La societat civil, i el **bourgeois** que n'és el seu subjecte, són associats per Hegel a la representació de l'enteniment (sempre separadora i fixadora de les determinacions) la qual es lliga per la seva banda a la particularitat i al particularisme ja esmentats. L'ordre polític per altra part, i el ciutadà que n'és el seu subjecte, són associats al concepte racional (sempre dialècticament dinamitzador) i, amb ell, es lliguen a la universalitat. Ocorre encara un tercer interval crític, interior aquest darrer al propi ordenament jurídic modern, perquè el dret com a realització institucionalitzada de la llibertat presenta ell mateix estrats diferenciats que donen lloc a conflictes entre drets. El més problemàtic d'aquests conflictes, sempre dins la filosofia hegeliana del dret, és el que sorgeix entre el dret a la llibertat de consciència (FD 30 N) i els altres drets. Conflicte especialment difícil perquè no es deixa resoldre amb l'expedient d'una senzilla prioritització d'un dret sobre l'altre, com es fa habitualment en els conflictes jurídics. Admès que la llibertat de consciència és certament prioritària, resta la dificultat, perquè solament resulta positivable la seva protecció externa (FD 138).

IV. SOCIETAT CIVIL I ESTAT: SEGONA CARACTERITZACIÓ

La parella societat civil-estat és per tant el tronc de la qüestió ètico-política. Per això el llibre titulat Filosofia del Dret és realment una filosofia social, cosa ben clara si parem compte en què allò més genèricament social se'n diu "eticitat" (**Sittlichkeit, de Sitte**, costum) en l'argot hegelianista i l'eticitat ocupa tota la tercera part del llibre de Hegel i en fa el seu gruix. L'eticitat s'entén com a vincle real i lògicament anterior a qualsevol mena de pacte i comprèn tres grans institucions: família, societat civil i estat. Però com sia que en el tractament hegelianista de la família s'hi observa una clara tendència d'aquesta, institució cap a la privacitat, la parella societat civil-estat resta, com dèiem, la part veritablement troncal de la Filosofia del Dret. El llibre però destaca en el seu títol la paraula "dret" no per caprici, sinó perquè el dret, tot institucionalitzant la llibertat com a valor absolut, ve a ser norma social per excel·lència. És la norma social més explícita i, per la força coactiva, que li comunica l'estat, la més enèrgica. D'aquesta manera es pot entendre perquè Hegel dóna tanta importància al dret; perquè és la principal mediació o articulació entre societat civil i estat; perquè la llei demanada per

la societat civil com a protecció del seu àmbit de lliure activitat i com a garantia que ella mateixa no pot donar-se de les obligacions contractuals, emana de l'estat. Ell la introdueix dins la societat civil mitjançant l'administració, de justícia tot contribuint així a configurar la mateixa societat. I per això també es comprèn perquè la Filosofia del Dret és substantiva i forma part essencial del sistema filosòfic. No constitueix una reflexió qualsevol sobre qualche objecte, d'acord amb l'actual ús lingüístic que ens permet parlar de la filosofia del marketing o del passejar, sinó que la filosofia, si és de veritat filosofia, ensopegarà necessàriament i ben aviat amb el dret com a articulació principal de la vida humana.

Ara bé, tot seguit s'imposa una precisió molt específicament hegeliana. la petició de seguretat jurídica (i de serveis) que la societat civil adreça al poder polític, petició, certament justa i mediada per les corporacions (que avui en diríem Patronal i Sindicats o Consell econòmic-social), es veu ultrapassada per l'activitat legislativa. Quan l'estat ho és de veritat, és a dir, quan és poder polític amb la necessària energia i eficàcia, realitza també una activitat positivament promotora del valor llibertat per a tots (o drets humans en general, diríem avui) que excedeix la llibertat merament liberal, única que concep i demanda el **bourgeois**, el qual no veu res més enllà del profit particular i del benestar material. Però pel fet que l'estat segons Hegel és l'únic òrgan fins ara existent de realització efectivament real, valgui la redundància (**wirklich**), de la universalitat, no pot limitar-se a corregir els excessos i les mancances inevitablement generades pel sistema econòmic de la societat civil (misèria material i moral, avui diríem marginalitat i consumisme), sinó que exerceix l'activitat política que li és més pròpia i que solament és concebuda pel **citoyen**. Dit d'una altra manera: per descomptat l'estat ha de fer redistribució del producte social amb la seva mà ben visible, atès que no n'hi ha prou amb la mà invisible de la interdependència en la generació i satisfacció de les necessitats econòmiques, però amb això no acaba la comesa de l'estat. Els valors essencialment lligats, a la universalitat de l'ésser humà i a la seva dignitat han de ser promocionats i no solament protegits. La societat civil cegada per l'interès particular no demana aquesta segona protecció que veu com improductiva i àdhuc esterilitzadora de l'activitat econòmica. Rebutja per tant els impostos destinats a sufragar les despeses amb les quals crear condicions de possibilitat per als profits i satisfaccions més específicament humans (i també més inútils certament des d'una perspectiva merament econòmica). Les modernes tecnologies de treball han de crear temps lliure i no atur; sense temps lliure no hi ha llibertat (cf. FD 67), però el temps sol no basta, perquè el particularisme constitutiu de la societat civil repartirà desigualment (a favor dels grups amb més capacitat adquisitiva) el temps social alliberat per la tecnologia i, sempre a la recerca de més profit, el colonitzarà amb el consumisme.

La inserció en la lògica de la parella societat civil i estat permet a Hegel contemplar no solament l'articulació entre els dos termes, sinó també la dinàmica de l'una i de l'altre i fins i tot l'origen d'una certa conflictivitat inevitable entre tots dos. Aquesta contemplació es produeix tot adscriuint la societat civil a la particularitat i

l'estat a la universalitat. Amb els elements fins ara introduïts, en aquest treball hem pogut presentar una nova caracterització que aprofundeix la primera i més provisional que donaven al començament de l'article. Cal ara tornar a fer un tomb per l'àmbit sistemàtic d'inscripció de la doctrina social i política de Hegel, per tal de fer una tercera aproximació, més detallada encara, a la relació entre societat civil i estat.

V. RACIONALITAT SOCIAL

Un text de Hegel que no es troba a la Filosofia del Dret, sinó a l'Enciclopèdia de les ciències filosòfiques, i precisament en la part que en aquesta obra es dedica a la lògica del concepte(12), fa explícita la forma circular que atribueix a la racionalitat en si mateixa i n'explicita molt esquemàticament la seva realització en el camp social. El text és molt condensat i de lectura difícil, sobretot perquè Hegel, de manera ben pedantesca pel nostre gust, utilitza una terminologia presa de la Lògica formal aristotèlica i més remotament del Timeu de Plat(13). Per això diu Hegel que la racionalitat, tant en el camp de la natura (sistema solar), com en el de la societat (**Staat**, diu el text, usat aquí però en sentit genèric com es veu unes línies més avall quan de la mateixa paraula se'n fa un ús més restrictiu) consisteix en un "sistema de tres sil·logismes". El desenvolupament d'aquesta tesi la fa Hegel tot seguit mitjançant paraules com "extrem", "terme mitjà" i "concluir". De tota manera, la teoria sil·logística tradicional ha estat tan transformada per Hegel que resulta gairebé irrecognoscible. Tanmateix però el text és interessant perquè de manera extraordinàriament abreujada dóna una visió de conjunt de la Filosofia del Dret i més exactament de com entén ell la racionalitat social.

En la nota que aportem hi contempla tres "termes" que venen a funcionar com tres subsistemes: persona, societat civil i estat. A cadascun d'ells li atribueix un "moment" del concepte total: la persona és la singularitat, la societat civil com a lloc on es desenvolupa l'economia és la particularitat i l'estat és la universitat. En ésser doncs tots tres solament "moments" parcials del concepte, cap d'ells no pot subsistir separatament. Tots viuen trabats en i amb els altres, i formen un tot organitzat. Però cal contemplar el mode d'imbricació mútua, el qual segons Hegel es realitza com sistema de tres sil·logismes o sistema amb tres subsistemes. Això és així perquè cada un dels moments pot fer, i fa, el rol de terme mitjà entre els altres dos. Per tal de no allargar-nos massa en el comentari, esquematitzem:

Esquema

I llegim ara l'esquema:

1) (S-P-U) = La persona es conclou amb sí mateixa, és a dir, satisfà les seves necessitats (es manté, viu i creix, o es realitza) tot inserint-se en la societat civil. Determina directament l'activitat econòmica quan exerceix el seu ofici o professió. Però com que la societat civil determina per la seva part la política i aquesta al seu

torn determina la vida de la persona, resulta que l'individu rep a través de l'economia i de la política la seva pròpia de terminació, modificada és clar per la de totes les altres esferes que intervenen en el procés. S'autodetermina en la interdependència.

2) (P-U-S) = Ara bé, la societat civil com una manera de satisfacció de les necessitats (economia) és també un subsistema que tendeix **per se** a la seva pròpia conservació i creixement tot autodeterminant-se. Però no s'autodetermina al marge dels altres subsistemes, sinó que tot determinant la política (p.e. l'activitat legislativa mitjançant cossos intermedis), resulta que les noves lleis modifiquen la vida de les persones (accés a la propietat p.e.) i elles, d'aquesta manera, modifiquen evidentment economia i societat. La relació P-U dins d'aquest sil·logisme és punt principal de l'articulació entre societat civil i estat.

3) (U-S-P) = L'estat, a la recerca de la seva pròpia subsistència i per satisfer les seves finalitats específiques posa determinacions en la vida de les persones, però aquestes determinacions modifiquen llur activitat laboral p.e. El treball de les persones, per la seva banda, determina el rendiment econòmic, el qual a la vegada repercuteix en les determinacions que adopta el poder polític.

La cosa funciona però també en l'altra direcció. Començant sempre per cadascun dels tres termes o subsistemes, resulta:

4) (U-P-S) = El subsistema polític actua igualment sobre sí mateix i cerca conservar-se i reproduir-se tot determinant els altres dos: determina ara directament l'economia (tot canviant les taxes d'interès o gravant amb impostos l'activitat econòmica p.e.) i així la política modifica indirectament la vida de les persones. Però la política es veurà també finalment modificada perquè de retruc les persones variaran llur participació en la política. En aquest sil·logisme la relació UP és l'altre punt principal (el primer l'hem indicat al sil·logisme 2) de l'articulació entre societat civil i estat. Aquí l'acció va en direcció contrària, des de l'estat a la societat civil i és el lloc sistemàtic del dret administratiu.

5) (P-S-U) = Per la seva banda el subsistema econòmic, per tal d'autoconservar-se, intervé en les persones (p.e. canvia les retribucions dels treballadors per iniciativa pròpia), cosa que no deixa políticament indiferents els treballadors.

6) (S-U-P) = Finalment les persones prenen també iniciatives específicament polítiques per tal que el poder intervingui en l'economia i, com que aquesta repercuteix en llur vida, les persones, es veuen igualment determinades per aquesta via. Cal advertir a més que d'aquesta manera les persones s'autodeterminen encara que no els ho sembli, perquè reben la repercussió sobre elles de la pròpia acció, per bé que modificada per les dues mediacions.

Convé fer ara diverses observacions. Primerament, la intenció última de Hegel (reconciliar l'individu amb el seu món) es revela amb claredat en l'afirmació que la racionalitat que tots estem disposats a concedir a les lleis naturals és igualment observable en la societat i que la tal racionalitat objectiva reproduïx l'estructura del pensament humà. Ens podem doncs reconèixer en la societat com a producte de la racionalitat. En segon lloc, el malabarisme teòric de Hegel per fer veure el joc circular

de causalitat recíproca o d'interacció mútua té avantatges evidents. Trenca l'esquema ingenu i vulgar de la causalitat unidireccional d'acord amb el qual pensem quan no pensem. Però, sobretot, tercerament, Hegel aconseguix una certa representació d'una altra cosa ben important i difícil de capir: que tot sistema i subsistema s'autodetermina en interdependència. Hom pot veure aquí un cert prenunci de la sociologia de Luhmann(14), però el que ara interessa és subratllar que cada "moment" lògic, tot erigint-se en subsistema, té la seva pròpia lògica d'autoconservació. També crec important observar com a punt quart que la iniciativa de cada subsistema s'exerceix directament sobre els altres dos i aquesta acció, tant si es vol com si no, repercutirà indirectament en l'esfera que no fou tocada en primera instància i darrera caurà sobre l'esfera que prengué la iniciativa. Però com sia que arribarà modificada per l'acció de les altres esferes, arribarà potser de manera no volguda. Dit ràpidament: l'autodeterminació s'esdevé necessàriament dins d'un joc de dependència mútua i heterodeterminació. Però si l'autodeterminació és la fórmula més breu per definir la llibertat, resulta que la racionalitat de la llibertat rau aleshores, per paradoxal que pugui semblar, en l'autodeterminació i l'automediació en l'altre i per l'altre, mai en la identitat aïllada i contra l'altre. Dit lacònicament: L'acció de la llibertat no és mai solitària sinó que es una co-acció (no coactiva, és clar) de llibertats.

VI. ESTRATS CONSTITUTIUS DEL SUBJECTE EUROPEU MODERN

En el text que acabo de comentar, a més de l'estat i la societat civil, hi apareix la persona com a "moment" lògic igualment essencial al tot social. Val la pena aturar-nos-hi una mica, no solament per raons òbvies, sinó també perquè en aquest punt rau el màxim de concessions que Hegel pot fer a l'individualisme modern dins un cos de doctrina netament pro-social. L'individu europeu modern, tal com Hegel el concep, està format per un conjunt d'estrats sobreposats que venen a ser sedimentació permanent d'experiències històriques. Aquí hi ha, crec, una manera subtil de refer l'anamnesi platònica. Les experiències (**a posteriori**, diríem) venen a constituir el subjecte i els seus modes d'actuació (el seu **a priori**). Sota aquesta perspectiva cobra sentit aquella tesi filosòficament escandalosa que afirmava que l'existència precedeix l'essència, o que la natura no és tal, sinó una combinació entre altres que en abstracte eren igualment probables, però que en concret ve a resultar estable i estabilitzada (estatalitzada, podríem dir, tot estirant el fil) perquè era més lògica. Quan l'acció es produeix, aquell **a priori** es reactiva o rememora. Es fa present aleshores tot portant aquella lògica seva que li atorga substancialitat.

1) El primer estrat de la subjectivitat no és massa explícit a la Filosofia del Dret. Correspon a desenvolupaments que es contenen a la Fenomenologia de l'Esperit, cap. IV principalment, i que es fan presents a la Filosofia del Dret de manera estilitzada o abreujada. Parlo de l'estrat de l'autoconsciència humana que, constituïda inicialment pel desig (d'arrel hobbiana i spinoziana), cerca el reconeixement d'una altra autoconsciència. Aquest reconeixement ve a ser com el fet inaugural de la

història humana el qual dóna lloc a les formes més primitives de societat. El reconeixement és desigual i amb ell s'origina la societat heril feta de senyors i esclaus.

La dialèctica del desig a la recerca del reconeixement, tot passant per la lluita a mort, evoca certament Hobbes, però també la Política d'Aristòtil, puix el reconeixement s'esdevé en el si del llenguatge i la divisió del gènere humà en senyors i servidors és contemplada igualment al començament de la **Politeia** com divisió social bàsica. En relació amb això cal llegir certament el 258 FD amb la seva llarga nota i l'afegitó, però cal també veure que a les primeres pàgines del llibre (4, final de la N) Hegel adverteix que cada lector podrà trobar en la seva autoconsciència representacions que l'ajudaran a entendre els desenvolupaments conceptuals que anirà trobant al llarg del llibre. A partir d'aquest i d'altres textos, Ilting ha proposat fins i tot una lectura "fenomenològica" de la FD que es contraposaria a la lectura "lògica" més explícitament avalada pels textos(15). És cert per altra banda que a l'Enciclopèdia, en textos pràcticament contemporanis als de la FD, s'hi pot veure la pervivència del Hegel últim, de la seva concepció del reconeixement mutu de les autoconsciències com a base de qualsevol comportament ètic(16). En aquest primer estrat els individus per tant són ja socialment vinculats.

2) L'estrat segon el trobem desenvolupat als 34 i ss. de la FD i el podem formular així: Tot ésser humà, pel fet de ser-ho, és en principi persona jurídica o subjecte de dret, no solament capaç de propietat privada sinó necessitat d'ella des de la seva llibertat; aquest dret tanmateix és dret indeterminat i abstracte ("natural" en terminologia antiga) a posseir quelcom, sense que cap anàlisi conceptual d'ell no pugui determinar ni el com, ni el quant de la possessió. Es doncs un dret més potencial que real i demana ser concretat, però la concreció només li pot venir socialment. Si aquest dret es concep com a "natural" cal afegir aleshores, tot seguit, i amb Hobbes, que la primera obligació que ens dicta l'estat de natura és precisament la de sortir-nos-en (**exeundum est ab statu naturae**). Pròpiament parlant d'aquest dret en algun sentit embrionari no s'ha de dir "natural" perquè deriva de la llibertat i n'és el seu cos. Aquesta el necessita com a primer àmbit irrenunciable d'actuació, si és que ha d'ésser llibertat real; en tot cas és dret humà i és històric (17).

Aquest dret primari el contempla Hegel de vegades com procedent de la rebel·lió individualista del sofistes contra la **polis**, rebel·lió que, passada a través de Sócrates i Antígona, però no a través de Plató perquè ell no va saber com integrar-la, acabà dissolent la **polis** grega i pot dissoldre la societat civil moderna, , com direm més endavant. El dret primari es formalitza com a dret de la persona a la propietat en el dret romà; es generalitza quan s'estén a tots els ciutadans de l'imperi, s'interioritza per obra del cristianisme com a consciència de llibertat individual, i quan s'ha fet cosa de tots, mina las bases de l'esclavatge en totes les seves formes. Es ja dret irreversible perquè la seva aparició històrica és fenomen adequat de llibertat i en desvetlla, per tant, el concepte. D'aquest dret deriva primerament el dret civil, el qual és bàsicament segons Hegel regulació de la possessió i del contracte; a un nivell superior específicament ètic serà després patrimoni familiar i herència. La seva lesió origina el

contencions civil però també obre l'espai del dret penal quan la lesió de la propietat, i la persona és enganyosa. Aquestes conseqüències del dret de propietat exigeixen igualment organització social, p.e. llei i jutge per acabar amb el talió i amb la dinàmica "natural" de la venjança. En resum, persona i propietat per una banda, i societat civil i estat per l'altra, s'exigeixen mútuament. El dret de propietat precisament perquè és fonamental i abstracte en la seva "naturalita" fa necessària la societat per tal de donar-li realitat, contingut i protecció. Per altra banda la societat necessita el dret de propietat com a columna per a la seva estabilitat.

3) El tercer estrat el podem formular així: Tot ésser humà, pel fet de ser-ho, és subjecte moral (FD 105 i ss.). En aquesta afirmació culmina la interiorització de la llibertat i responsabilitat cristianes, transformades però en autonomia moral kantiana. Històricament, per tant, es sobreposa a l'estrat anterior, encara que conceptualment la llibertat moral ha de considerar-se més profunda. Ja no és quelcom abocat cap a fora, com el dret de la persona a la propietat, sinó que és netament interior. Hegel creu però, que malgrat la seva natura intimista, la moralitat és també un dret fonamental i dret autèntic (FD 107) puix la consciència moral és element principalíssim de la dignitat humana que ha de ser respectada pels altres i pot entrar en col·lisió amb altres drets. No obstant, com que les determinacions pròpies de la moralitat no poden legislar-se, perquè són internes, solament es podrà positivament jurídicament la protecció externa de la consciència.

Aquest estrat del subjecte s'ha generat històricament, com dèiem, per aprofundiment de la consciència cristiana, la qual s'autoinculpa en el delictes i així esdevé responsable. Cal observar que el delictes ho és perquè no solament atenta contra el cos d'una persona o les seves propietats, sinó que és lesió del dret en sí, diu Hegel, és lesió de l'universal o del dret de tots; atempta contra l'ordre de la llibertat.

Amb l'estrat de la consciència moral tenim allò que Hegel en diu el subjecte europeu modern, ben possessionat de l'autoconsciència de llibertat. A la FD Hegel no devalua gens aquesta consciència tan kantiana i rousseuniana, pre-revolucionària i enemiga potencial de la propietat. El seu profund radicalisme però, la divorcia del món real com ho fa també el cristianisme del qual procedeix. I separada del món en forma d'exquisida ànima bella romàntica, la bona consciència esdevé necessàriament consciència hipòcrita. Cal llegir la sèrie de les set figures de la hipocresia moderna que preparen la transició de la moralitat a l'eticitat en la FD (140) per tal de veure al Hegel veritablement obsés per fer real la moralitat com a llibertat en l'exterioritat social, lluny però de moralismes.

4) Ara s'ha de dir: Tot ésser humà és subjecte social o, dit d'una altra manera, la relació a una altra llibertat és constitutiva de la llibertat, de tal manera que la llibertat de l'un solament esdevé real en la llibertat d'altri. Aquest nivell que Hegel vol contemporani d'ell (post-revolucionari), Bobbio creu que no s'ha acabat de donar de fet, cosa que tenyeix d'utopisme la teoria hegeliana de l'estat. Ho veurem al final d'aquest treball. L'imperatiu categòric del subjecte moral que trobàvem en l'estrat anterior li mana sortir de si per dotar de continguts reals la seva obligació formal. Es

(ha de ser) un subjecte que fa comunitat, primerament familiar (es casa) després social (treballa) i finalment política (participa patriòticament en els afers públics amb el desinterès que li dóna la consciència d'universalitat). Aquest subjecte tan contemporani (ai las!) retroba el primer estrat (pensa Hegel) i, amb ell, la serenor grega de la vida (**Wir sind die Griechen!** Nosaltres som els grecs!, cridaven els joves idealistes a finals del s. XVIII). Hegel tanca així el cicle que des dels clàssics arriba a nosaltres tot passant per l'escissió cristiana.

VII. LA IDEA ÈTICA I ELS SEUS TRES COSSOS

Podem donar ara la tercera i última caracterització més concreta de la relació societat civil-estat. Abans però cal entendre l'ús que fa Hegel del mot "idea". De moment n'hi haurà prou, com ell mateix fa, amb el 1 de la FD. Idea no és per a ell representació mental com ho suposa l'ús lingüístic corrent, sinó realitat intel·ligible (com ho era a Plató), no situada però en un món més enllà, sinó objectivament present en aquest món d'ací amb el que ensopeguem cada dia. Entenent-la doncs com mundana, Hegel anomena "idea" a aquella realitat que és concepte realitzat o realitat adequada al seu concepte. El concepte es pot comparar a l'ànima i la realització al cos. Així doncs, tal i com hi ha cossos ben fets (atletes) i cossos mal fets (geperuts) hi ha institucions històriques que tenen estructura o ànima racional, la qual cosa no impedeix que també hi hagi monstruoses realitats brutes, com ara la tirania. Les, primeres són idea, les segones no.

Dit això tindrà sentit afegir que per a Hegel hi ha tres cossos o grans institucions socials que són idea, les quals, perquè son institucions de la llibertat intersubjectiva, són idea ètica: família, societat civil i estat. L'eticitat es defineix en l'important 142(18) que podem sintetitzar així:

1) L'eticitat és la idea de la llibertat; és per tant concepte i figura o, dit d'altra manera, institució històrica veritable, no falsa.

2) És el bé suprem; és doncs allò bo que la doctrina moral ha contemplat tantes vegades com a valor màxim, però que en Hegel no és ja un bé abstracte i transcendent, com el veien els antics i fins i tot encara la moralitat kantiana, sinó encarnat en els organismes socials vius i efectius.

3) La seva dimensió subjectiva és l'autoconsciència humana, la qual inclou saber que interioritza la realitat social i voluntat que la transforma amb l'acció exterior.

4) Si doncs l'acció arranca de la realitat ètica mateixa o cos social, i tot passant per la consciència, retorna a la realitat de la que sortí tot modificant-la, Hegel no és pas un "idealista" en el sentit vulgar, sentit que suposa que l'acció realitzadora té el seu origen en les "idees" de la consciència.

5) El concepte objectiu immanent a la idea promou no solament la seva realització sinó que n'és també la seva finalitat. La realitat s'esforça sempre (recordeu el **conatus** spinozià), podríem dir, per esdevenir més adequada al concepte i fer-se així també més veritable i efectiva. El text ho indica molt lacònicament amb la terminologia

aristotèlica del motor que atrau finalísticament.

6) En resum, per tant, la idea ètica "és el concepte (objectiu) de la llibertat que ha esdevingut món existent (**vorhandene Welt**) com una mena de segona natura exterior de l'autoconsciència, és a dir, de l'ésser humà. Encara, al 144, s'afegeix que allò ètic no és com. allò moral (formal i interior) sinó que té un contingut que, en tant que conceptual, és necessari i és també una realitat exterior ben definida o concreta que "s'eleva per damunt de l'opinió subjectiva i l'arbitri"; aquesta realitat és "les institucions i les llei?".

No faré un repàs detallat del tractament hegelian de la família, que tendeix, em sembla, cap a una certa privatització. Al menys en l'esquematització ja estudiada que es troba a Enz³ 198 N, matrimoni i família no apareixen explícitament i cal suposar que hi queden absorbides allí dins el "moment" de les persones. Només de passada diré que Hegel rebutja airadament la doctrina tradicional que contempla el matrimoni com un contracte (FD 161 Afg.). Les relacions ètiques fonamentals mai no son ni poden ser objecte de contracte perquè els contractes són sobre coses i mai sobre persones. Una persona objecte de contracte seria un objecte de possessió i per tant un esclau, un ésser humà tractat com a cosa(19). I més amunt ja hem dit que tampoc els estats no poden tenir el seu origen en el pacte. Això és així en tots els casos perquè el vincle social és previ. Pel que fa a la família en particular, Hegel estudia, a més a més del matrimoni, el patrimoni i l'educació dels fills; un procés, aquest últim, que els arranca de la família i els insereix en la societat civil.

VIII. SUFICIÈNCIA I INSUFICIÈNCIA DE LA SOCIETAT CIVIL

Tornant ara finalment al nostre assumpte principal, cal repetir en primer lloc que per a Hegel la societat civil és un fenomen històricament modern que de cap manera pot considerar-se com una contingència històrica que tant podria ésser com no. Encarna una dimensió necessària del concepte, la particularitat, i és el camp de realització del dret fonamental a la propietat. La societat civil és per tant racional i, pel fet que és en si necessària, tard o d'hora 'havia d'aparèixer. Una vegada apareguda històricament, segons un ordre cronològic que no és l'ordre lògic (FD 182), és irreversible, com ho és tot fenomen amb essència verament racional(20).

L'important 182 de la FD amb el qual comença el tractament de la societat civil, i n'és una visió de conjunt, gairebé no demana una explicació perquè de fet l'hem estat fent al llarg de tot aquest treball(21). Aquí cridaré solament l'atenció sobre el fet que Hegel en aquest paràgraf no dóna pròpiament una definició de societat civil com pertocaria. La mancança segurament es deu al fet que la societat civil, tot i ésser un organisme diferenciat dins la societat, no acaba de tenir una essència compacta, per dir-ho així. La particularitat n'és certament l'essència, però la particularitat sola és una força disgregadora incapaç de fer unitat. És clar que la societat civil de fet no esclata, però la seva permanència, no l'hem d'atribuir a la particularitat sinó a la universalitat

que també hi és present primer en forma d'interdependència en la satisfacció de les necessitats i en segon Roc per imposició de l'estat mitjançant les lleis. Cal considerar però que aquesta dimensió d'universalitat roman en la societat civil com una espècie de rerafons amagat i si, a més, hem après ja que "universalitat" en llenguatge lògic significa "estat" en el món social, resulta que l'estat és qui lliura la societat civil de la dissolució. Tant és així que ara s'ha de fer ben palès com el tractament hegel·lià intenta fer aparèixer el vincle de protecció, si volem parlar com Hobbes, d'un lligam totalment lògic, necessari i inevitable. Més concretament: sense l'estat la societat civil es desagregaria fins a fer-se pols.

Resulta que els dos principis de la societat civil estiren en direccions contràries: un desagrega (com la representació), l'altre relaciona i uneix (com el concepte). S'entén aleshores perquè tot seguit Hegel pot parlar "d'escissió de la idea ètica" o de "dissolució del concepte" (FD 184). Però el que crec més important encara és que Hegel, contemplant aquest aspecte de tendència a l'esquinçament en la societat civil no busca remei en l'estatalisme totalitari. En ell hi caigué precisament Plató perquè en observar la força dissolvent del particularisme no sabé trobar-li el lloc i el va proscriure autoritàriament. No, diu Hegel. La particularitat, o sigui la societat civil, té el seu dret i cal respectar-lo, i és precisament a través de la particularitat com la universalitat esdevé real: "En promoure el meu fi promou l'universal el qual a la seva vegada promou el meu fi". Aquests aspectes més negatius de la societat civil juntament amb el rebuig al totalitarisme estatal s'accentuen encara més al 185 amb el seu afegitó.

IX. L'ECONOMIA COM A PRIMER COMPONENT DE LA SOCIETAT CIVIL

Entrant ara en un tractament més específic, la societat civil és abans que tot un sistema peculiar de satisfacció de les necessitats, és a dir, un sistema econòmic (FD 189 ss). El primer tret de la nostra forma d'organització econòmica és que ens trobem a les antípodes de qualsevol economia de subsistència. Tot buscant-li també una arrel lògica a aquesta tendència sempre expansiva o de fuga endavant de la nostra economia, Hegel explica com el mode específic de coneixement que li és propi es la "representació de l'enteniment" i no el "concepte de la raó", la llibertat formal i no la llibertat real. La representació, en efecte, separa i fixa, mentre que el concepte dinamitza i uneix. De la representació intel·lectual precisament en resulta el procés de mai acabar (de la mala infinitud, diu Hegel) que multiplica indefinidament les necessitats per una banda i divideix el treball per l'altra (FD 190 i 191). Un procés que genera inevitablement consumisme(22).

Tot això ve a ser la base de l'ambigüitat dels resultats de la societat civil moderna. Crea una espectacular riquesa Però Crea també, de manera igualment intrínseca, una misèria simètrica(23). La divisió del treball que, quan és material, pot ser substituït per les màquines, origina una dinàmica cap a un temps lliure igualment ambigu, com es veu en els interrogants que en nosaltres suscita la lectura del 193, preguntes però que

Hegel no es planteja. Temps lliure sí, però per a què? Significa necessàriament atur per a uns i consumisme per a altres? Per què no es crea amb ell l'àmbit d'oci per a les satisfaccions superiors de la cultura, de l'art i de l'amistat?. La multiplicació de les necessitats, fomenta la cultura o intensifica simplement el progrés tecnològic? (FD 198).

Igualment la societat moderna dóna lloc a una nova ciència molt pròpia d'ella: l'economia política (F1) 189 N). Una ciència per cert que, segons es llegeix allí, produeix satisfacció intel·lectual per una banda, per() també fàstic moral per l'altra. Un fàstic que Hegel, enemic de moralismes, no veu amb simpatia perquè no entén com una ciència que formula necessitats "naturals" dels processos pot provocar protestes morals.

El grup de paràgrafs 199-208 dedicats a l'assignació de béns produïts (patrimoni) ofereixen un interès particular. Tot partint del caràcter social de la producció (riquesa comuna: 199) afirma la necessitat de la desigualtat en el repartiment (200). Segueix el tractament hegelianista de les diferents classes socials (millor dir-ne estaments, **Stände**): agricultors, industrials i funcionaris. Els primers són naturalment conservadors, però amb tendència a industrialitzar-se (203), mentre els segons són naturalment liberals (204). Amb els funcionaris hegelians sembla refer-se el mite platònic del rei filòsof (205). Aquest fragment acaba amb la necessitat d'escollir professió (207) i es fa tot seguit la transició a l'administració de justícia mitjançant la necessitat de protegir la propietat privada (208). (Heus aquí una típica transició o **Übergang** a l'estil de Hegel; cal negar la negació de la propietat).

X. LES ADMINISTRACIONS PÚBLIQUES COM A COMPONENTS NECESSARIS DE LA SOCIETAT

Així doncs el sistema de les necessitats i llur satisfacció no és per enter la societat civil. L'administració de justícia i un seguit de cossos intermedis entre societat i estat la completen. Cal veure per tant que l'economia no ho és tot en la societat civil. Administració de justícia en particular, administració pública en general i "corporacions" en són components igualment necessaris. Sense aquestes institucions l'economia es dissoldria, puix per la pugna de les particularitats ens retornaria a la guerra de tots contra tots. Hegel precisa ara en concret com es du a terme l'acció preservadora de l'universal. La fa l'estat, tot emanant des d'ell les administracions públiques i introduint-les com a braç, seu en la societat.

Pel que fa a l'administració de justícia, els paràgrafs 208 i 209 deixen ben clar que la protecció de la propietat és la primera funció, no prioritària, que li correspon a l'estat, precisament com a exigència de la pròpia societat. Hegel s'atura tot seguit en l'esclariment de què és llei (FD 211-218) per passar seguidament a l'estudi dels tribunals i amb ells del dret processal (219-228). U qüestió en torn al jurat en la N al

paràgraf 228 té un tractament curiós: el jurat és justificat com dret de l'autoconsciència, per tal que l'esoterisme judicial no la segresti i sotmeti.

A la FD de l'administració pública se'n diu **Polizei**, terme que potser es correspon més aviat amb l'anglès **policy** que amb **police**. En qualsevol cas es tradueix malament per "policia". N'hi ha prou amb una lectura superficial del text per veure que té allí un sentit ampli que es relaciona amb allò que a Espanya n'hem dit "poder governatiu", és a dir, el poder que exercien els ministres de Governació i els governadors civils. Cert que comprèn en primer lloc el "poder de policia", encarregat de la prevenció dels delictes, però té també la cura de serveis públics, com la sanitat, la beneficència, etc. L'odiositat connatural a la funció policial fa difícil equilibrar degudament el poder de la policia amb la llibertat (234). Pel que fa als altres serveis públics, Hegel observa que la societat els reclama però no en té cura en virtut de seva pròpia dinàmica egoista (235 i 236). Es pot observar un primer germen de dret laboral en el 236(24), però sobretot és interessant el tractament de la beneficència pública, perquè en aquest lloc hi apareix, molt embrionàriament encara, la necessitat d'una certa redistribució de la renda (237; cf. també però el 245) com a conseqüència de la conflictivitat laboral i de la misèria que, juntament amb la riquesa (243), genera la societat civil. La dependència de Hegel respecte de fonts angleses es fa palesa en el 244 i 245. A l'acabament d'aquesta secció hi trobem la necessitat que la força expansiva de l'economia moderna trobi un espai de comerç exterior i finalment s'estengui per l'oceà cap a la formació d'un imperi colonial (246-248). El 249 rebla la doctrina general de la necessitat de seguretat i protecció que la societat civil demana i l'estat dona mitjançant les administracions públiques.

Les "corporacions", com a associacions que aglutinen interessos particulars i apropen així la particularitat a la universalitat, fan la mediació ascendent entre societat civil i estat. Val a dir que si l'administració de justícia i l'administració pública en general són, com dèiem, el braç amb el qual el poder polític s'introdueix dins la societat civil tot contribuint a constituir-la, les corporacions són el braç civil que introdueix interessos en sí mateixos particulars, però generalitzats, dins la política. El tractament hegelian de les corporacions (250-256) continua l'estudi dels estaments fet abans (200-207); textos que resulten avui especialment insatisfactoris i fan pensar fins i tot que ja eren anacrònics en el seu temps. Hegel es mou aquí entre reminiscències o enyoraments gremials i la necessitat de noves corporacions que, potser per l'ús que feren d'elles els feixismes, se'ns fa antipàtic. Tanmateix queda ben subratllada la necessitat de cossos intermedis per tal que el **bourgeois** no solament es faci escoltar per l'estat, sinó perquè ell mateix es transformi en **citoyen**.

Tots aquests punts solament insinuats demanen per si mateixos un estudi més detallat. Aquí solament han estat esmentats per tal de donar una mostra superficial de com Hegel encaixa els fets contemporanis, dins un context teòric que permet interpretar-los com a portadors, en el seu dinamisme, d'una certa lògica objectiva.

XI. CONCEPTE HEGELIÀ D'ESTAT

Pel que fa al tractament hegel·lià de l'estat en sí mateix donaré també unes indicacions molt sumàries, per bé que segons la fama que acompanya el nom de Hegel és molt possible que el seu parer sobre l'estat exciti més la curiositat del lector que la doctrina sobre la societat civil. També aquí faré primerament una breu presentació del text (257) en el qual Hegel defineix l'estat(25). Interpreto que en la primera proposició del text s'hi conté la definició sencera. Tot el que segueix és una explicació que en ressalta les dimensions constitutives. En primer lloc doncs, la definició pròpiament dita: "L'estat és la realitat efectiva de la idea ètica". El lloc sistemàtic, i per tant propi, on Hegel s'explica sobre el significat dels mots que intervenen en aquesta definició és la seva lògica, la qual ve a ser, en un cert sentit, el diccionari del llenguatge filosòfic hegel·lià. Aquí dono les referències en la versió abreujada d'aquests conceptes que el mateix Hegel en feu a l'Enciclopèdia de les ciències filosòfiques:

1. Realitat efectiva, (**Wirklichkeit**; Enz³ 142 ss) = "Unitat esdevinguda immediata de l'essència i l'existència(26), o de l'interior i l'exterior". Explico: Hegel diferencia els mots **Realität** i **Wirklichkeit** (vg. Enz³ 6 N). La **Realität** pertany a la lògica de l'ésser (Enz³ 91) i és per tant qualsevol cosa amb la qual ens topem immediatament; significa doncs "realitat bruta", sense més especificacions. **Wirklichkeit** en canvi, que traduïm per realitat efectiva, és una realitat qualificada, l'aspecte extern o existència de la qual, tal com se'ns presenta immediatament manifesta una adequació reeixida (esdevinguda) amb l'essència que li és interior i que és el concepte d'aquella cosa. Exemple platònic: un cos ben format, un atleta. El cos de l'atleta, en efecte, és com ha d'ésser un cos humà; en ell hi resplandeix la humanitat (bellesa = **splendor veri**); és com una mena de prototipus i per això es efectiu, **wirkt**, en la seva acció. Un coix en canvi no és modèlic, no és com hauria d'ésser, la seva existència no es correspon amb la seva essència es mou de gairell i sense efectivitat.

2. Idea (Enz³ 213 ss) = "El vertader en i per a sí, la unitat absoluta del concepte i de l'objectivitat". Explico: en la idea culmina allò lògic, és la intel·ligibilitat pura de la totalitat màxima abans de sortir de si en la natura física. És el vertader per excel·lència, enterament actual (en si, per a si), perquè en ella s'hi troba l'adequació màxima i última (absoluta) entre intel·ligibilitat i reïtat. No és per tant una unitat tota feta de simplicitat (cosa que exclouria l'adequació), sinó que essent totalitat és unitat i diferència ensem.

3. Ètica (Enz³ 233 i 513; FD 142) = Idea com a voluntat que es dona a sí mateixa les pròpies determinacions, és a dir, com a voluntat lliure o llibertat. Quan aquestes determinacions són individus lliures que viuen lliurement units hi ha eticitat, hi ha esperit.

L'estat doncs com a culminació de l'eticitat es defineix genèricament com a realitat efectiva en el sentit explicat, però no és tampoc qualsevol realitat efectiva sinó la que és realització reeixida d'allò que en l'ordre del coneixement és la racionalitat

màxima (idea) i més precisament ací com a idea pràctica, és a dir, com a comunitat de voluntats lliures.

L'explicitació de la definició que el text fa tot seguit concorda perfectament amb el que acabem de dir:

a) L'estat és esperit ètic. Esperit en Hegel és el "concepte més elevat dels temps moderns" amb evidents arrels teològiques. És unitat d'allò que s'ha diferenciat. És comunitat lliure d'individus lliures, no ja en el terreny purament lògic o etern, sinó en la mundanitat temporal.

b) L'estat és voluntat. Pertany per tant a l'ordre de la **praxis** o acció que distingim de l'ordre del coneixement. No és voluntat com a accident o qualitat afegida de nou a una substància cega, sinó que és la substància mateixa de l'univers (nova versió de la substància spinoziana) que actua conscientment, tot sabent el que vol i fent-ho realitat ací present.

c) L'estat és costum ètic. L'esperit-voluntat viu d'una manera immediata (és a dir, com a ésser) en la comunitat que ell s'ha donat com a cos seu. Aquest cos és en primer lloc costum ètic, és a dir, estil de vida que aplega i defineix una vida col·lectiva.

d) L'estat és, però, voluntat pràctica manifesta o revelada; la seva realitat i la seva acció són transparents; no exclou, per tant, la dimensió cognoscitiva. Això vol dir que l'acció política no és **praxis** inconscient, instintiva o sentimental, sinó clara. I és conscient de si en el tarannà dels individus que s'hi identifiquen. Ells són així saviesa política; posseeixen un saber que els depassa com a individus perquè és saber no contemplatiu sinó actiu, i que fa comunitat.

e) L'estat és finalment actiu envers si mateix mitjançant aquest tarannà. La disposició d'ànim o actitud habitual dels individus identificats amb la seva comunitat fa de mitjancera d'una acció que prové de la realitat política i acaba en ella. Els individus troben en aquest tarannà, de manera gairebé natural la seva pròpia essència, és a dir, el seu ésser més veritable, la seva millor realització. Fan del fi de la comunitat fi propi, de les tasques comunitàries feina seva.

f) De tot plegat es desprèn que la llibertat dels individus solament és real en llur inserció en la comunitat i mitjançant aquesta, en la llibertat absoluta de la substància.

Crec que una bona il·lustració d'allò que Hegel diu ací amb el seu llenguatge enrevessat, segueix essent-ho el discurs que Tucídides(27) Posa en boca de Pericles en la cerimònia funerària en honor dels morts per la ciutat d'Atenes. Els atenencs troben en llur **polis**, arrelada tant en els morts com en l'amor comú al **logos**, llur millor ésser i el seu alliberament.

La nota al paràgraf enllaça precisament amb les fonts clàssiques. Però no solament això; la nota em sembla important perquè ensenya a més que la comunitat present, tal com la vivim ací i ara, no és la totalitat d'ella mateixa. S'estén més enllà en el temps; però sobretot s'arrela en profunditat en el diví que habita l'obscuritat dels morts que ens precediren i habita també, com a llum de voluntat racional, en l'esperit col·lectiu. El sentiment o disposició reverencial que ens identifica amb aquestes

dimensions sacres de la vida col·lectiva és la virtut política. En ella s'hi fa present l'exigència ètica de les finalitats comunes.

No faré més desenvolupaments del concepte hegel·lià d'estat. En bona part ja han estat fets quan hem especificat la seva relació amb la societat civil. Una cosa però subratllaré amb èmfasi: la definició que acabo de comentar encapçala un primer fragment de l'estudi hegel·lià de l'estat on es tracta d'ell de la manera més general possible. Val a dir que tracta d'allò polític sense més, abans de tractar específicament de l'estat concret o de l'estat-nació tal com és modernament amb la seva organització interna, amb les seves relacions amb altres estats particulars i amb la seva inserció dins d'un curs històric que el projecta cap un futur buit de concrecions. Dit d'una altra manera, l'estat-nació és solament una realització de la comunitat política, no la realització. I perquè és solament una realització particular (341), resulta "ideal" en el sentit que Hegel dóna a aquest adjectiu quan esmenta el finit mancat de veritat última i desubstanciat.

XII. ABSOLUTESA I NO ABSOLUTESA DE L'ESTAT

De la petita immersió que acabem de fer en el concepte hegel·lià d'estat se'n dedueixen algunes conseqüències en ordre a aquella tan remenada divinització hegel·liana de l'estat. Per començar podríem dir que la divinització hegel·liana de l'estat existeix certament, però no és pas més gran que la que Hobbes atribueix al seu Leviathan(28): déu mortal sobre la terra. Però pel que fa a Hegel, la divinitat o absoluta, allò que de veritat és principi perquè s'aguanta sol, perquè es mou sense ser mogut, és la llibertat com autodeterminació pura (FD 21-24). Però cal no perdre de vista que aquesta llibertat no és solitud, sinó trobar-se a si mateix en l'altre (**bei sich im Anderem**). Per això quan la llibertat es fa real i efectiva es fa comunitat o bell lligam(29).

Ara bé, en ser la **polis** la comunitat més perfecta(30), resulta que la forma moderna de **polis** que en diem estat és encara més perfecta que l'antiga perquè ha desenvolupat la societat civil. Per això l'estat és diví perquè en ell rau l'autarquia moderna i perquè és l'últim instància objectiva a què podem apel·lar. Però és també déu mortal, perquè l'encarnació de la universalitat, que ell és, recau en la particularitat. La universalitat rau exigítivament (diria l'escolàstic) en allò polític, però quan aquesta exigència es fa estat-nació particular no la realitza plenament. N'és realització màxima (fins ara), però resta encara la universalitat per realitzar. Per això resta també l'horitzó utòpic de la pau perpètua.

En la primera meitat d'aquest treball hem repetit que la competència prioritària de l'estat és assegurar i promoure els valors lligats a la universalitat dels humans, és a dir la llibertat. Hem de dir ara, però que el tractament hegel·lià de l'estat segons el desenvolupament que rep en la FD resulta a molts, i a mi mateix, menys satisfactori i

menys suggerent que l'anàlisi de la societat civil. I això per dos motius ben diferents entre si. El primer, perquè Hegel en aquesta part del seu llibre es mostra més temorós (per por potser a la censura), i quan fa la caracterització dels tres poders (corona, executiu i legislatiu; no el judicial que ja hem vist que és administració inserida en la societat civil) en ressalta llur unitat. Exalta la institució monàrquica hereditària (per bé que al monarca se li reserva posar el punt sobre la "i") i retalla la sobirania popular mal representada en el parlament bicameral. Tot plegat un tractament que en l'època no era reaccionari, però que avui resulta com a mínim antiquat.

L'altre motiu per desconfiar del tractament hegel·lià de l'estat rau en l'opinió o dubte de Bobbio, el qual ens sembla que introdueix una observació de molt calat. En efecte, Bobbio creu que Hegel en aquest punt fa allò mateix que critica: dir com les coses han de ser, mes que com són. Més que analitzar institucions realment existents, descriu (segons aquesta opinió) allò que el filòsof veia possible a Berlín en aquell moment. Calia fer feina constitucional, sense perdre el millor de la revolució francesa i de Napoleó, però sense excitar massa, al mateix temps, aquella reacció ben viva que comptava amb el suport de Viena. Curt: l'estat hegel·lià, segons aquesta opinió, no hauria existit mai; seria més aviat utòpic!

El que acabem de dir és important perquè pot significar, més enllà de Hegel, que la política i els estats han estat de fet subordinats a la societat civil. Els interessos particulars i llur expansió han estat assegurats i protegits pel poder polític, però el valor llibertat com a primer dels drets humans i els altres drets que s'hi vinculen no haurien estat protegits i menys promocionats. La política de les democràcies parlamentàries resultaria així víctima d'un segrest que li impedeix realitzar la funció més principal que Hegel li assignava. La política seria simplement el resultat de la convergència d'interessos particulars en interessos de més abast o més generals, però sempre de la mateixa espècie. Sobre aquests interessos es produiria el consens, i solament allò consensuat per la societat civil passaria aleshores a determinació política. La política, en aquest supòsit, seria cosa semblant als tractats internacionals de comerç tal com venen descrits en la primera meitat del 332 de la FD. En aquest text, per sarcasme, reapareix (encara què sigui com a fantasma) la injuriada doctrina del contracte social. I aquest contracte se'ns presenta magre i sense substància enmig d'un mar caòtic ben hobbesià (FD 340), en el qual fins i tot s'esfuma la necessitat encarregada de vèncer les misèries de l'atzar. Només resta la necessitat de l'horitzó (de moment) utòpic i de la història que no es para. Dic bé: que no s'acaba perquè resta molta llibertat per realitzar i resta també, per tant, molta història per córrer.

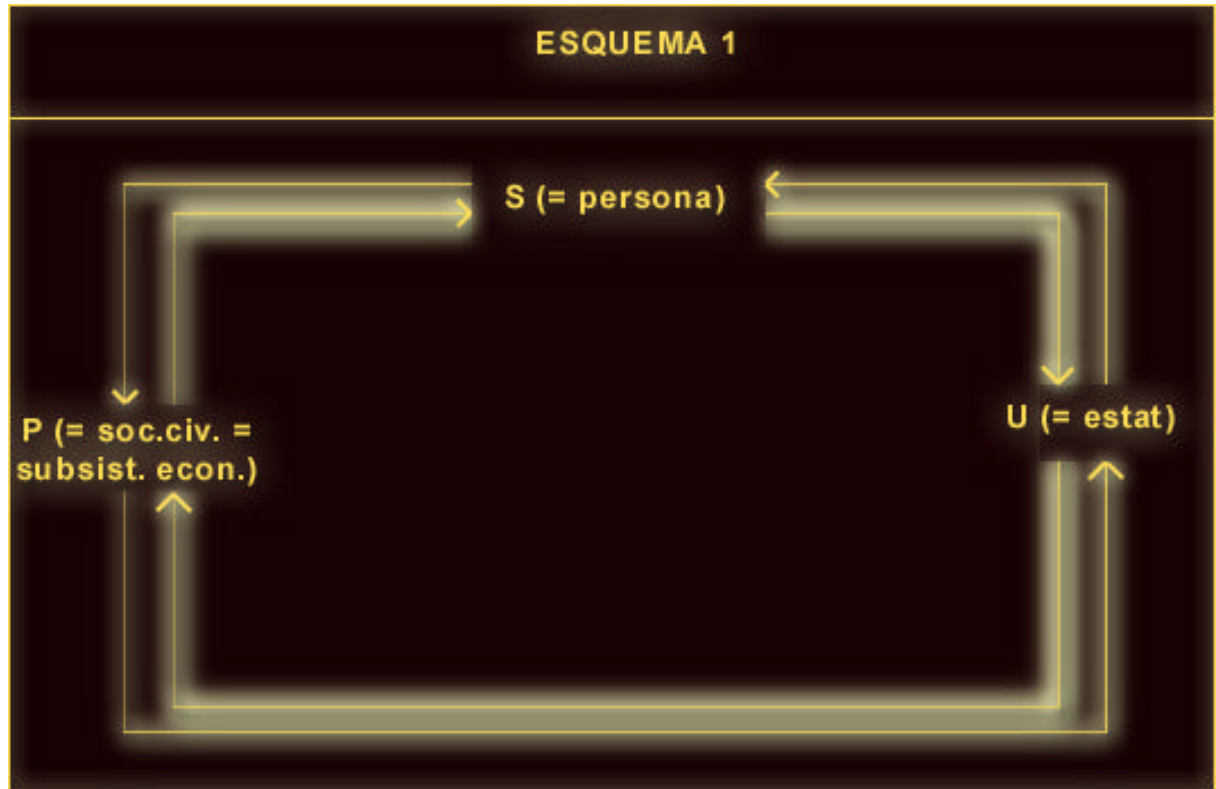
CONCLUSIÓ

En qualsevol cas, sigui pel sotmetiment de l'estat a interessos de la societat civil, sigui perquè l'estat-nació és encara realització deficitària de les exigències de la

universalitat, els estats actuals pateixen mal de sobirania. Els valor més vertaders i necessaris s'escapen cada dia més de la seva jurisdicció, cap un futur incert. Fer un disseny mínim d'aquest futur serà feina d'un altre dia. Sí, però, podem dir encara que caldrà evitar sempre una pèssima temptació ben desemascarada per Hegel: concebre la política projectant sobre ella categories de societat civil i de dret privat. El cos polític és i ha de ser òrgan de la universalitat i no de la particularitat. Allò que cal emfatitzar és la irreductibilitat de la cosa pública i de la política a la societat civil. Sobre aquesta base, Hegel fa una mica de camí (insuficient) en la direcció de la redistribució de la renda quan encomana al poder administratiu la previsió i correcció de la misèria generada pel sistema econòmic. Però això no és tot encara. La força de la seva argumentació rau en la irreductibilitat de l'organisme específicament polític, com a cos de la universalitat de la llibertat, a la societat civil. I cal conseqüentment afirmar que la promoció dels valors de la persona és quelcom més que redistribució de renda, perquè aquests valors són humans, no econòmics, per bé que en la misèria, poden tenir una realització dolenta i pobra. Valors, però que la política no ha de realitzar ella mateixa, sinó solament oferir-ne les condicions de possibilitat per tal que la persona mateixa els realitzi.

És en el tractament de la política com quelcom superior a la societat civil on Hegel es guanya, sembla, l'acusació d'estatalista, de totalitari. Si estudiem la qüestió amb cura, però veiem que aquestes censures procedeixen de l'esforç, de la societat civil per subordinar a ella el poder polític tot exigint-li que es limiti a la sola protecció i seguretat dels interessos particulars. La contraargumentació hegeliana, filosòfica si n'hi ha, enfront d'aquests intents segueix essent forta, no **debole**.

Esquema



NOTES

(1) El text de Hegel és sempre difícil i desencorajador. A continuació aplego unes poques dades bibliogràfiques que poden servir per començar:

Fonts primàries: TEXT PRINCIPAL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlín 1821 (ja estava a la venda a finals de 1820) + Lliçons (editades per Iltting, Henrich ...) + Afegitons de l'edició dels deixebles que ara tendeixen a ser substituïts pels apunts d'una sola mà i ben datats que permeten seguir els canvis que Hegel introduïa en les lliçons dels diferents anys.

Traduccions: La de J.L. Vermal, del text de 1820 amb els afegitons dels deixebles és prou acceptable (Barcelona. EDHASA. 1988). La venezolana d'Eduardo Vásquez (Caracas, Universidad Central, 1976), molt literal, no ha estat comercialitzada a Espanya. La mexicana de la UNAM (1975) no porta nom de traductor. L'argentina (indirecta des de l'Itàlia per Angélica Mendoza. Bs. As. Claridad, 1958⁵) és rebutjable.

Text paral·lel a l'Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften (3 a part, 2a secció: esperit objectiu) en les tres edicions preparades pel mateix Hegel (1817, 1827 i 1830).

Antecedents: Es poden veure els inclosos en Hegel. Escritos juveniles (Tr. Szankay-Ripalda. FCE 1978). Sistema de la eticidad (Tr. D. Negro. Madrid, 1983). Sobre las maneras de tratar el derecho natural (Tr. D. Negro. Madrid, Aguilar, 1980); La constitución de Alemania (Tr. D. Negro, Madrid. Aguilar, 1972); Filosofía real (Tr. Ripalda. FCE, 1984).

Alguns materials selectes: E. Weil. Hegel et l'État. París. Vrin 1950 (1980); M. Riedel. Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. 2 Bd. Frankfurt, Suhrkamp. 1975; Hegels Philosophie des Rechts (Hrsg. D. Henrich und R-P. Horstmann). Stuttgart, Klett-Cotta. 1982; Hegels Philosophie des Rechts (Hrsg. H. Chr. Lucas und O. Pöggeler). Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986; Ch. Taylor. Hegel y la sociedad moderna. México, FCE., 1983. Hegel. Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale. A cura di Domenico Losurdo. Milano, Leonardo, 1989; G. Amengual (ed.). Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel. Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1990. (Conté referències bibliogràfiques molt completes).

(2) "La comunitat perfecta de diversos llogarets és la ciutat, que té, per això dir-ho, l'extrem, de tota suficiència **[autarkeia]** i que va sorgir per causa de les necessitats de la vida, però que ara existeix per viure bé [o per al benestar]. (Aristòtil. Política . I, 2; 1252 b 28-30).

(3) Cal rellegir la pàgina de Kant on s'afirma que la llibertat és l'únic dret innat. El passatge havia ja estat traduït al castellà per F. González Vicén, I. KANT: Introducción a la teoría del derecho. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, p. 98-100, però ara podem llegir-lo dins el seu context: total gràcies a la traducció d'Adela Cortina, i Jesús Conill, Immanuel KANT: La Metafísica de las costumbres. Madrid, Tecnos, 1989, p. 48-50., Els elogis que Hegel feia del concepte kantianista de la llibertat es troben escampats per tota la seva obra, però aquí n'hi haurà prou amb algunes paraules tretes de les Lecciones de Historia de la Filosofía, vol. III. México, FCE, 1955, p. 445: "Como ser ético que es, el hombre lleva en sí mismo la ley moral cuyo principio es la libertad y la autonomía de la voluntad; pues él, el hombre, es la espontaneidad absoluta. [...] La esencia de la voluntad consiste en determinarse a sí misma. [...] Una de las determinaciones extraordinariamente importantes de la filosofía kantiana es la de que debe reducirse a la conciencia de sí lo que ésta considera la esencia, la ley y el en sí [...] ¿Qué debe reputar [el hombre] como su fin último? Para la voluntad no existe otro fin que el sacado de ella misma, el fin de su libertad. Es un gran progreso el que representa el establecimiento de este principio, según el cual la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla; el hombre en estas condiciones no reconoce ninguna autoridad, no se somete a nada en lo que no sea respetada su libertad".

(4) "Pensador excelente y famoso por la originalidad de sus concepciones". Lecciones de Historia de la Filosofía (trad. cast. III, p. 331). Disposen avui d'un excel·lent estudi sobre la recepció de Hobbes per part de Hegel, GARNIRON, Pierre: Hobbes dans les leçons d'histoire de la philosophie de Hegel.

(5) "L'home és per naturalesa animal social" (Lol. I, 2; 1253 a 2-3) i ho és perquè "és l'únic animal que té paraula" (Ibid. 9-10).

(6) Aquest fil és precisament el que dona unitat i caràcter científic al sistema. Hegel creu que en ell rau

la seva aportació més original a la filosofia, doncs és ben cert que molts continguts d'aquesta filosofia que nosaltres avui considerem. com típicament hegelians els comparteix Hegel amb contemporanis seus (p.e. que el concepte de llibertat és el que permet ordenar i comprendre la història). El fil sistemàtic és allò "que abans se'n deia prova" (Enz³ pròl.) i que ell anomena repetidament deducció. El fil però s'allunya del model deductiu clàssic, perquè és dialèctic i especulatiu, i en la seva forma més acabada s'expressa com a triple sil·logisme, el qual manifesta, en cada una de les parts del sistema, la racionalitat d'aquell ordre de coses. La Lògica com a primera part del sistema, tot fent la deducció de les categories que estan consignades en el llenguatge humà (WL pròl. 2^a edic), prepara aquest fil que ha de cosir els continguts de la filosofia real i alliberar-los de ser una opinió entre altres. La Lògica hegeliana refà per tant la Metafísica aristotèlica sense donar-li però en cap moment el sentit de "meta" o més enllà transcendent, puix les formes en ella estudiades són la racionalitat immanent a les coses naturals i humanes d'aquest món.

(7) Com va passar ja en temps de Hegel i encara passa avui amb la frase sempre repetida que el real és racional i el racional és real. La frase es repeteix així, mal traduïda, i hom la considera prova textual i irrefutable d'un positivisme extrem i fins i tot de cinisme els quals es revesteixen de racionalitat per tal de justificar-ho tot i sotmetre'ns així a la tirania dels fets, de la invocada totalitat i de l'estat. La frase es troba efectivament en el pròleg de la Filosofia del Dret i el primer que caldria dir és que per entendre un llibre s'ha d'anar més enllà del pròleg. Però a més, una traducció més acurada del text incriminat diria: "Allò que és racional, això és real-efectiu; allò que és real-efectiu, això és racional". La qual cosa significa que quan quelcom real gaudeix d'estructura racional o la seva realitat es correspon amb el seu concepte, aquesta realitat resulta efectiva i operativa, i que quan veiem una realitat efectiva i operativa, no merament existent de qualsevol manera, podem assegurar que aquesta cosa gaudeix d'alguna racionalitat interna que caldrà esbrinar.

Com que el malentès es produí ja en vida de Hegel, ell mateix a l'Enciclopèdia (Enz³ 6, any 1830) es va explicar, tot apel·lant a la seva Lògica com. a lloc on havia exposat el sentit de les paraules racional i real. Allí havia distingit la categoria "realitat" (**Realität**) que pertanyent a la lògica de l'ésser es predica de qualsevol cosa o realitat bruta que ens és immediatament donada, encara que sigui defectuosa o monstruosa, i la categoria "realitat efectiva" (**Wirklichkeit**) que pertany a la lògica de l'essència i solament es predica d'aquelles realitats que manifesten amb llur operativitat l'essència racional que les anima. Al món hi ha monstres i cossos belis, hi ha tiranies i bons governs. Però solament els cossos belis i els bons governs manifesten llur racionalitat amb una acció veritablement eficaç que passa a "l'element de la permanència", és a dir, que posa determinacions autèntiques a la vida social. Una categoria que caldrà fer-se ben present quan es llegeixi la definició hegeliana d'estat (FD 257): "L'estat és la realitat efectiva (**Wirklichkeit**) de la idea ètica". O també (FD 260): "L'estat és la realitat efectiva de la llibertat concreta". (Per a tot això cf. p. 41).

Tampoc resulta del tot inútil per entendre la tan vilipendiada frase, situar-la en el seu context dins del pròleg del que forma part. Allí Hegel tracta de convèncer al lector que així com tothom es mostra disposat a concedir que en la natura hi ha racionalitat (la llei de la gravitació universal n'és una bona prova) també s'hauria de cercar la racionalitat en el món humà i històric, superior al natural. És precisament aquesta racionalitat la que el llibre es proposa investigar i fer palesa.

(8) En la festa es commemorava l'estada de Luter al castell de Wartburg i s'aprofitava per a l'exaltació patriòtica del germanisme el qual s'oposava a l'afrancesament dels liberals. En aquella festa les associacions d'estudiants (Burschenschaften) demanaven la unitat d'Alemanya sota la bandera negra, roja i daurada.

(9) GONZÁLEZ VICÉN, Felipe: La Filosofía del Derecho como concepto histórico. Estudios de Filosofía del Derecho, Universidad de la Laguna, 1979, p. 207-257.

(10) Cf. el ben conegut opuscle publicat per Kant l'any 1784 titulat "Qué és Il·lustració?". Trad. cast. a KANT, Emmanuel: Filosofía de la Historia. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz, México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1981, p. 25 y SS.

(11) Enz³ pròl. 2, p. 10 a Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften i Grundrisse (1830) Hrsgb. von F. Nicolin und O. Pöggeler Haniburg, Meiner, 1969.

(12) Enz 198 N. Com que el text no és fàcil de trobar en una traducció castellana fiable i en català mai

fou traduït, dono el text a continuació:

"Talment com el sistema solar, així també l'estat en [l'esfera de] la praxis és un sistema de tres sil·logismes. 1) El singular (la persona) es conclou a través de la seva particularitat (les necessitats físiques i espirituals, de la qual cosa ulteriorment configurada en sí mateixa en resulta la societat civil) amb l'universal (la societat [en general], el dret, llei, govern). 2) La voluntat, [o sigui l'] activitat dels individus, es allò que media [també], la qual activitat dóna satisfacció a les necessitats dins la societat i el dret, tal com [igualmente] dóna compliment i efectiva realització a la societat i al dret [en si mateixos]; 3) però també l'universal (estat, govern, dret) es el mitjà substancial en el qual els individus i llur satisfacció tenen i mantenen llur realitat acomplida, llur mediació i llur subsistència. Cadascuna de les determinacions, en tant que la mediació les conclou amb l'altre extrem, es conclou també amb ella mateixa, es produeix, i aquesta producció és automanteniment. És solament mitjançant la naturalesa d'aquest concloure's [o sigui] mitjançant aquesta triplicitat de sil·logismes derselben terminorum [o dels mateixos termes] que un tot s'entén veritablement en la seva organització".

(13) Timeu. 32. En el text Plató introdueix ja com a relació més perfecta i àdhuc més bella la que consta de tres termes amb la particularitat que cadascun d'ells pugui fer de terme mitjà.

(14) Una exposició molt a l'abast de la teoria sociològica de Niklas Luhmann ens l'ofereix el llibre: IZUZQUIZA, Ignacio: La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo. Barcelona, Anthropos, 1990.

A propòsit del text de Hegel que estem comentant pot cridar-se l'atenció sobre una conseqüència luhmanniana que seria possible deduir del passatge hegelian, encara que en ell aquesta conseqüència no hi sigui present, a saber, que en virtut de la lògica pròpia de cada subsistema, la comunicació entre ells és necessàriament "filtrada" o seleccionada. En efecte si l'acció d'un subsistema (p.c. la societat civil) sobre un altre (p.c. l'estat) es produeix en virtut de la necessitat d'autoconservació del primer, la pròpia autoconservació d'aquest estimula demandes, exigències al segon (en la hipòtesi, als òrgans polítics) a favor dels propis interessos particulars). El segon subsistema però serà "sord" a aquestes demandes, no les rebrà a menys que siguin transformades en peticions que "li convenen", és a dir, que són conformes amb la lògica (política, ara) del segon subsistema (estat). Dins la lògica dialèctica això és perfectament congruent. El pas d'una a l'altra lògica (el filtre, dèiem) és un típic **Übergang** hegelian. Cal que sigui negada la forma de la particularitat social per tal de transformar-se en forma política (pretesament universal), però el contingut de la demanda "passa" veritablement a l'altre quan s'esdevé aquella superació dialèctica de la primera forma en la segona. La lògica de la comunicació entre subsistemes que acaben de suggerir explica perquè la interacció entre ells és possible però no immediata. Per aquest camí pot pensar-se que la societat no és necessàriament "societat sense homes", però l'individu ha de saber que els seus "drets" no seran efectius en la societat civil, ni en l'ordenament jurídic, ni en la política, sinó que romandran utòpics mentre els tals drets no trenquin els límits de l'interès merament personal i sobretot mentre el seu contingut no prengui forma audible per la lògica de la societat civil i per la lògica política.

(15) HEINZ ILTING, Karl: Rechtsphilosophie als Phänomenologie des bewußtseins der Freiheit. A Hegels Philosophie des Rechts, hrsgb von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 225 ss.

(16) Enz³ 436. "L'autoconsciència universal és el saber afirmatiu de si mateix en un altre si mateix, cadascun dels quals com a singularitat lliure té absoluta autosuficiència, però per obra de la negació de la seva immediatesa o desig, no es distingeix de l'altre, és universal i objectiu, i de tal manera té la universalitat real com a reciprocitat que ell se sap reconegut en el lliure altre i això ho sap en la mesura en què ell reconeix l'altre i se sap ell mateix lliure." I segueix la nota: "El fet d'aparèixer contraposat a l'autoconsciència, el concepte, el qual se sap en la seva objectivitat com subjectivitat idèntica a sí mateixa i per això se sap universal, és la forma de la consciència de la substància de tota espiritualitat essencial, de la família, de la pàtria, de l'estat, així com de tota virtut, de l'amor, de l'amistat, coratge, de l'honor, de la fama. Però aquesta aparició fenomènica d'allò que és substancial pot també ser retingut per a sí mateix i separat d'allò que és substancial en l'honor sense contingut, en la fama vanitosa, etc."

(17) En les pàgines de la FD de Hegel dedicades al dret de propietat és on es troba la noció més primària de dret inserida en un context relacional esquematitzable com persona-cosa-persona. De tota

manera les pàgines de Hegel ultrapassen contínuament qualsevol esquematisme i per això resulten plenes de suggerències de tot ordre. La seva lectura es fa especialment fecunda si es compara el desenvolupament hegel·lià amb les pàgines paral·leles de Kant (cL Metafísica dels Costums trad. cast. cit., p. 55 ss), Potser quan es repeteix que els francesos feren la revolució i els alemanys la pensaren es vol al·ludir a aquests textos. Recordem solament que el dret de propietat figurava com a dret de l'home i del ciutadà (dret "inviolable i sagrat" que segueix immediatament a la llibertat) en la Declaració de l'Assemblea Nacional Francesa del 27 d'agost de 1789 (arts. 2 i 17) i que la primera edició de la Metafísica dels Costums és de 1796 o 1797. En substància pot dir-se que el text de Hegel segueix l'ordre del de Kant, per bé que Hegel el transforma profundament en funció de la concepció diferent de la llibertat i l'arbitri.

(18) "L'eticitat és la idea de la llibertat com a bé vivent que té en l'autoconsciència el seu saber, el seu voler i, per mitjà del seu actuar, la seva realitat; actuar que per la seva banda té en l'ésser ètic el seu fonament en si per a si i el seu fi motor. És el concepte de la llibertat que ha esdevingut món disponible i natura de l'autoconsciència."

(19) Contra Kant (cL: , Metafísica dels costums 22 ss; trad. cast. p. 96 ss. i també p. 198 i ss). Hegel no pot entendre l'invent kantià d'un dret personal de caràcter real (**dinglich**, val a dir, còsic) com "dret a posseir un objecte extern com una cosa i usar-lo com una persona". L'invent realment no diu massa en favor de Kant si parem compte en què l'"objecte extern" és l'esposa (o l'espòs), el fill i el criat, els quals són precisament persones! Ni s'entén en què pot consistir usar un objecte com una persona, a menys que vulguem pensar en animals de companyia. La definició havia de dir potser, si volia ser clara, "dret a usar una persona com una cosa", però aleshores resultava massa clara, era escandalosa i entrava en contradicció amb el mandat fonamental de l'ètica kantiana de no prendre mai l'altra persona com a mitjà (Ibid. 2a. part. I. Doctrina ètica elemental 25).

(20) Cal ací recordar el tractament kantià de la revolució francesa com un fet que provoca l'aplaudiment general i desinteressat. Essent així la revolució fenomen de llibertat (en sínoumènica) es fa irreversible i fortifica l'esperança en el progrés moral de la humanitat. Es pot veure en el cap 6 si el gènere humà es troba en progrés constant cap a millor (any 1798) en: KANT, Enimmanuel: Filosofia de la història . Pról. i trad. d'Eugenio Imaz, México, FCE, 1978.

(21) "La persona concreta que és per a ella mateixa fi particular per bé que [és] un tot de necessitats [Bedürfnisse] i una barreja de necessitat [Notwendigkeit] natural i arbitri, és un dels principis de la societat civil; però la persona particular [és aquest principi] per bé que [està] essencialment referida a una altra particularitat de la mateixa classe, de tal manera que cadascuna d'elles es fa valer i es satisfà mediada per l'altra, i a la vegada simplement [mediada] per la forma de la universalitat, [el qual és] l'altre principi [amagat de la societat civil].

[Afg.] La societat civil és allò diferenciat [i no indiferent o neutre] que s'interposa entre la família i l'estat, encara que la seva formació és posterior a la de l'estat; en efecte, pel fet que és allò diferenciat pressuposa l'estat, al qual ella com autosuficient ha de tenir davant per subsistir. Per altra banda, la creació de la societat civil és pròpia M món modern, el qual és aquell que comença a fer possible el dret de totes les determinacions de la idea. Quan l'estat es representa com una unitat de persones distintes, o sia, com una unitat que és solament comunitat [**Gemeinschaft**, ésser conjuntament, no **Gesellschaft** o autèntica societat] hom pensa solament en la determinació [pròpia] de la societat civil Molts tractadistes polítics moderns [els teòrics del pacte, els atomistes socials] no han, pogut aportar altra visió de l'estat [que aquella pròpia de la societat civil]. En la societat civil cadascú és fi per a si mateix, tota la resta és per a ell no res. Però sense la referència als altres no pot assolir l'àmbit total dels seus fins; els altres són, per tant, mitjà per al fi de l'[individu] particular. Tanmateix, el fi particular es dona la forma de la universalitat a través de la referència als altres, i es satisfà tot donant satisfacció a la vegada al benestar de l'altre. I com sia que la particularitat està vinculada al condicionament per part de la universalitat, la totalitat és el sol [invisible, d'entrada] de la mediació, sobre el qual s'alliberen [o van a la seva] totes les singularitats, totes les capacitats y tots els atzars de sort i bressol, i en el qual desemboquen les onades de totes les passions que solament són governades per la raó que ficant-s'hi hi apareix. La particularitat, limitada per la universalitat, és j'única mesura [sense aquest límit, desmesurada! cf. Afg. al 185] segons la qual cada una de les particularitats promou el seu benestar.

(22) L'afegitó al 191 és una bona descripció del que avui en diríem societat de consum. En ell Hegel hi contempla la indefinitud dels processos, intrínseca al nostre sistema econòmic: "Allò que els anglesos anomenen comfortable és cosa del tot inexhaustible i que va sempre endavant a l'infinit, puix cada comoditat ensenya de bell nou la seva incomoditat, i [així] els invents no arriben mai a la fi. Per això, una necessitat no es produeix tant per aquells, que la tenen de manera immediata, sinó més aviat per aquells que cerquen un guany amb la seva aparició".

A aquest text, que es toma intuïtiu si hom pensa en l'automòbil tal com ens veiem forçats a viure'l avui en dia, cal afegir-hi el 193 on s'especifica més la dinàmica consumista. En ella hi intervé com sempre el particularisme, ara com a mòbil dels individus (els primers consumidors d'un producte nou es diferencien dels altres tot exhibint-lo), però tot seguit apareix la tendència a la igualació, la qual fa possible la venda generalitzada del nou producte, atès que els menys afortunats imiten als primers usuaris privilegiats.

(23) FD 185. Aquest paràgraf inicia des de la seva arrel el tractament del "problema social" que es desenvolupa després en els 237-245. En ells s'hi troben algunes consideracions agudes que preludien l'estat social de dret i també els seus problemes.

(24) Un estudi del treball en la FD ha de descansar naturalment sobre el grup de paràgrafs 196-198, però crec històricament interessant perseguir aquest concepte per altres llocs de la FD on es troba dispers. Sobretot cal veure els 56 (treball com a millor presa de possessió), 66-68 (possibilitat d'alienar limitadament la força de treball i els seus productes), 80 B) 3) (contracte de treball assalariat).

(25) "257. L'estat és la realitat efectiva de la idea ètica: és l'esperit ètic com aquella voluntat manifesta [o revelada, **offenbar**], clara per a sí mateixa i substancial, que es pensa i se sap, i que du a terme [o realitza, **vollführt**] allò que sap i en la mesura [o fins el punt, **insofern**] en què ho sap. Aquest esperit té en el costum ètic [**Sitte**] la seva existència immediata i en l'autoconsciència del singular, [és a dir] en el saber i en l'activitat d'ella, [hi té] la seva existència mediada, de la mateixa manera que aquesta autoconsciència, mitjançant el [seu] tarannà [disposició d'ànim, **Gesinnung**], té la seva llibertat substancial en aquell esperit com a essència seva, fi i producte de la seva activitat.

[N] Els **penats** [o divinitats protectores de la família] són els déus interiors i inferiors, l'esperit del poble (Atenea) és allò diví que s'està sabent i volent; la pietat [o veneració envers els déus i els pares] és la sensibilitat [que] en sí mateixa és l'eticitat tot comportant-se; la virtut política és el voler del fi pensat [o conegut] que està essent en si i per a si".

(26) El lector es pot sorprendre de trobar la paraula "existència" així escrita, amb una "s" després de la "x". La raó és que Hegel distingeix entre **Dasein** i **Existenz**, malgrat que les dues paraules en el llenguatge corrent alemany no tenen significat diferent. **Dasein** és el mot germànic d'ús més comú per a dir allò que nosaltres en diem existència sense més precisions. **Existenz** és paraula menys comuna; la seva procedència llatina la fa un pèl "estranya" o estrangera pels alemanys i li dona automàticament una tonalitat acadèmica o de tecnicisme filosòfic. Hegel es val d'això i com que necessita dues paraules per dir coses diferents, encara que pròximes, agafa les dues i en distingeix el sentit tot fent una operació semblant a la que fa amb **Realität** i **Wirklichkeit**. **Dasein** pertany a la lògica de l'ésser, com, **Realität** i significa per tant l'existència immediata dels ens que trobem ací qualitativament diferenciats. **Existenz** pertany a la lògica de l'essència i és terme correlatiu a ella, segons la clàssica distinció entre essència i existència. Més exactament **Existenz** es contraposa a l'essència com a fonament. Així es llegeix a Enz³ 122 N: **eine Existenz geht aus dem Grunde nur hervor**: "una existència solament surt del fonament". Aquest "sortir" o "procedir de" evoca l'etimologia llatina d'**ex-sistere** segons la qual l'existent **sistit extra causas**. I és això el que suggereix al traductor de distingir entre existència (= **Dasein**) i existència (o ex-sistència = **Existenz**), atès que nosaltres solament tenim, una paraula disponible per als dos termes alemanys.

(27) Història de la guerra del Peloponès. Barcelona, Bernat Metge.

(28) Thomas Hobbes, Leviathan, cap. XVII.

(29) Plató, Timeu, 32.

(30) Aristòtil. Política I, 2; 1252 b.

